

良寛詩 異説

良寛禅師の代表作の一つと言えるものに次の詩がある。

生涯懶立身 生涯、身を立てるに懶く

騰々任天真 騰々、天真に任す。

裏中三升米 裏中、三升の米

灯辺一束薪 灯辺、一束の薪。

誰問迷悟跡 誰か問わん、迷悟の跡

何知名利塵 何ぞ知らん、名利の塵。

夜雨草庵裡 夜雨、草庵の裡。

双脚等閒伸 双脚、等閒に伸ばす。

長谷川 洋三

この詩は、禅師の選び取った生き方と、そこから結晶した心境と、更に草庵の内部や禅師自身の姿態、などが総合的に、しかも簡潔に描写されていることからして、代表作の一つとして人口に膾炙している。

この詩の文字を目で追ひ、あるいは声を出して訓み下す時にまず感じるのは、簡潔な美しさと格調の高さである。人間が最後に到達する姿の一つの典型とも言える美しさと格調の高さが感じられるのである。では、この詩の風韻を出来るだけ損^{そこな}わずに口語文に翻訳するには、どのようにしたらいいのか。自分が感じたものを自分の言葉で表現しかえて初めてその詩を確認し鑑賞したと言えるのである。ところで、訳というものには必ず訳者の呼吸が入る。訳の巧拙によって、原作は生かされるが死物にもなる。解釈の違いや主観の違いで、訳にも大きな相違が出てきてしまう。

この詩を訳そうと思った時、比較的楽に出来ると筆者は思った。極端に難解な語句が無いと思ったからである。誰が訳しても大差はあるまいとも思った。しかし、「ちなみに……」という思いから手元の数冊の詩集を開いてみた。ところが、筆者がイメージしていた訳とはいずれも大きく違うのである。全体の風韻がまるで違うのである。筆者は、悟境にあって安心^{あんじん}裡に双脚を伸ばしている禅師の風光をイメージしていたのだが、大抵の詩集の場合、やゝ疲れた老僧が、なすこともないまま、ぼんやりと両脚を伸ばしている様子が浮かんでくるのである。

この違いの原因がやがて分かった。「騰々」と「双脚等閑伸」の二つの句に対する解釈に原因があったのである。まず「騰々」であるが、筆者はこの句に直感的に「良い風情」をイメージしてきた。巧く訳せないけれども、悟境に達した者のみが持ち得る「良い風情」を感じてきた。ところが、多くの詩集では、「悪い風情」のイメージを与える訳がなされているのである。唐木順三氏が「何故吉野訳を選んだかといへば、いふまでもなくそれがいちばんすぐれ

ているからである。」(『良寛』8ページ)という太鼓判付きで賞讃され引用もされた吉野秀雄氏の訳では「ぼんやりとして」となっている。次に入矢義高氏の訳では「ふらりふらりと」となっており、東郷本では「うとうと」と訳されている。須佐本では訳はないが、句釈に「ぼんやりした貌」とある。いずれの訳からも「疲れた」「鈍い」という悪いイメージしか浮かばない。では以上の四氏は「双脚等閒伸」をどのように訳しておられるのか。順に引用すれば、「二本の足を所在なく伸ばしてゐるだけだ。」「両の足をのんびりと伸ばす」「気まま、気ずいに、両脚を伸ばしている。」が、それぞれ吉野氏、入矢氏、東郷氏の訳であり、訳文のない須佐氏の「等閒」に対する句釈は「なおざり、かりそめに、の意。所在なさに、という感が強い。」となっている。従って、この句に対しても、四氏はほぼ共通したイメージを抱いておられることが分かる。吉野氏の訳「所在ない」を『広辞苑』で調べると、「することがなく、たいくつである。」と書かれている。他の三氏の「のんびりと」「気ままな気ずいに」「なおざりに」もそれと大差がない。ここで「騰々任天真」「双脚等閒伸」の二句に対する四氏の解釈を総合的に整理すると、

ぼんやりとして(ふらりふらりと、うとうと、ぼんやりと)天真に任せた自分は、何もすることがなくて退屈なまま(のんびりと、気まま気ずいに、なおざりに)両脚を伸ばしている。

となる。この解釈から彷彿として浮かんでくる人物像は、「天真に任せた」と言えば聞こえはいいが、やゝぼんやりとした老僧が、もう積極性や能動性を失ったまま、なおざりに両脚をのばしている姿である。二句だけに絞ると、四氏の訳から来るイメージはそのような貧相とも言える姿なのである。筆者のこのような判断に対して、「一人一人の

訳の全部を通して読めば、それほど極端に悪いイメージが浮かばない」と読者は思われるかも知れない。それは、この二句の間に、「囊中三升米 灯辺一束薪 誰問迷悟跡 何知名利塵 夜雨草庵裡」という詩情あふれる句や、悟境を表わした句や、世塵を超越したことを明記した句があるからである。誰が訳しても、悪いイメージなど浮かびようがないほど立派な句や美しい句が五句も間にあるからである。しかし禪師の人間性そのものを伝える「表情」や「姿態」を直接表現した肝心要の句は、例の「騰々任天真」と「双脚等閒伸」だけなのであり、その中でも鍵となるのは「騰々」と「等閒」であるのである。従って、この二句だけを摘出し、その訳を読むことによって、その訳が適切か否かを判断することは決して方法としては誤っていない。むしろ、それは、この詩の場合、他の句によって幻惑されずに訳の適性を計る最も厳密な方法なのである。

次に、四氏とやゝ異なる解釈をされているものを挙げてみよう。大島花束・原田勘平両氏の手になる『良寛詩集』(これは、筆者が知るかぎりで言えば最古のものである。)の脚注には、「騰々」は「物に拘泥せず、自由なること」とあり、「等閒」は「深く心をつけずに。心のどかに。」となっている。両句とも前四氏とは異なり、「騰々」に関しては筆者の見方に近いけれども、やはり少し異なる。「等閒」については筆者とは全く異なる。それに、この詩集には訳が無いので詳細が分からない。次に秋月龍珉氏の場合は、「騰々」が「ただ天然自然」とあり、禅味があって良いようだが、「騰々」の訳ではない感がある。「任天真」を修飾する語句として、「騰々」とは関係なく付け加えられた感がある。そして「等閒」は相変わらず「なおざり」と訳されている。次に中村宗一氏は『良寛の偈と正法眼蔵』の中で、「騰々」を「何の囚われのない」と訳され、句釈として「一心になること、専念、至心の義」と書かれている。これは、訳はかなり良いが、句釈に疑問がのこる。「等閒」には訳も句釈も無い。次に柳田聖山氏は『沙門良寛』(12)

ページ)の中で「騰々」を「のほほんのほん」と訳され、「等閑」を「思わず前に」と訳しておられ、極端に奇抜な訳となっている。そう言えば、入矢氏も、「騰々」と題する別の詩の「騰々」という句を「のほほん」と訳しておられる(『日本の禅語録二十 良寛』245ページ)。ユーモラスで一見面白いようだが、果して「騰々」の真意になまっているのだろうか。少くとも「生涯懶立身」の詩の場合、柳田氏の「のほほんのほん」は真意からはずれ過ぎてはいないだろうか。

以上は、いずれも漢学の専門家もしくは禅門の僧侶であられるので、詩の真意はいずれかに言いつくされているのかも知れないが、筆者は以上のいずれとも全く異なる解釈をしているので世に問い、批判を仰ぎたいと思う。

先ず「騰々」の意味から入りたいのだが、この句は「任天真」と関わるので、「天真」から入らなければならない。「天真」とは「不生無相の本体」のことである。『正法眼蔵』『弁道話』に次の文がある。

これらの等正覚、さらにかへりてしたしくあひ冥資するみちかよふがゆゑに、この坐禅人、確爾として身心脱落し、従来雑穢の知見思量を截断して、天真の仏法に証会し、あまねく微塵際そこばくの諸仏如来の道場ごとに、仏事を助発し、ひろく仏向上の機にかうぶらしめて、よく仏向上の法を激揚す。

ここに出てくる「天真の仏法」に、増谷文雄氏は「本物の仏法」というすぐれた訳を与えておられる。なぜ「天真」が「本物」なのか。それはこの仏が、木仏・石仏・金仏などのような、人の手によって「生まれて、特定の相を持つ」仏ではなく、原初より宇宙の本体として実在され、各人の内部にも実在される「生まれたものではなく、相も

持たない」仏であられるからである。自己の内なる「不生無相の本体」なる仏であられるからである。つまり、「天真の仏法」とは、「不生無相の本体である仏から、おのずから生まれる法」のことである。

さて、良寛詩の「任天真」の「天真」とは「天真仏」のことである。つまり「自己の内におわす不生無相の仏」のことである。その仏に自己を任すことを「任天真」と表現されたのであった。その時、その「天真」は寒山詩の「任你千聖の現わるも我れに天真の佛有り」の「天真佛」と同一なる佛を指すのである。従って、それと関わりを持つ「騰々」が「ぼんやり」「ふらりふらりと」「うとうと」などという、悪いイメージを与える意味であるとは到底考えられない。そこで「騰」を『新字源』で調べると、「馬」と「朕」の形声文字であることが分かる。「朕」は「うけつぐ」という意味であり、従って「馬」と「朕」の二つでは本来「継ぎ馬」の意味であったが、音符の朕・丞・昇・乗などに通じるところから、「のぼる」の意味にも用いられるようになったというのである。そして同じ『新字源』で、「騰々」は「ふるい起るさま」と釈義されている。以上のところから総合的にぼんやりと浮かんてくるイメージとして「とらわれることがなく自在な様子」というイメージをあげることができるが、未だどこかすっきりしない。そこで『大漢和辞典』を繙いてみた。「騰」には「あがる、のぼる」「あげる・のぼせる」「のる」「おどる」「たかまる」「こえる」「すぎる」「わたる」「つたえる」「はせる・はしる」など多数の意味がある。それらを総合したところから来るイメージは、やはり「とらわれない自在さ」というイメージである。ところが「騰々」の箇所を見ると、かなり違ったイメージが湧く意味も書かれている。

(一)、盛におこるさま

(二)、鼓を撃つ音

(三) 緩やかなさま

四、禅房の名

以上の四つのうち、(一)の「盛におこるさま」は、先ほどの「とらわれることなく自在な様子」と一致する。次に(二)の「緩やかなさま」に心曳かれるので、「緩」を『大明解漢和辞典』で調べてみると

(イ) ユルい

(ロ) のろい、おそい

(ハ) やわらか

(ニ) 寛大

とある。(ロ)の「のろい、おそい」と(ニ)の「寛大」の二つが同時にこの詩の「騰々」に該当すると思われた。ここで思い出すのは、禅師が師の国仙和尚から授かった印可の偈の「良也如愚、道転寛、騰々任運得誰看」の部分である。「騰々」として任運の境地であるこの人物が、〈愚〉のようであり、また〈寛〉でもあって、なかなか良い。」という評価である。(ロ)の「のろい」は印可の「愚」に相当し、(ニ)の「寛大」は印可の「寛」と同じである。つまり、国仙和尚の偈で用いられている「騰々」に関する限りで言うならば、辞典にある通りの「のろくて寛やか」という意味であることになる。しかも「とらわれがなく自在な様子」という本来の意味も入っていることは言うまでもない。良寛禅師の動作が「閑」であるため「のろい」や「愚」の印象を与えるし、またその人柄に「寛」の面があることは万人の認めるところである。国仙和尚は、この人物に、「とらわれない自在さ」を根底に持った「のろさ」(＝閑)と「寛」を感じとって「良い」と評価し、あの印可を与えられたのであった。そして実は、この良寛詩でも、「騰々」は「のろく

（「閑」て寛^{ひろ}やか）という意味で使用されていたのではないのか。禪師はこの詩で、師の国仙和尚から指摘された通りの「のろくて寛^{ひろ}やか」な自分を「騰々」という句で表現されたのではなかったか。しかし「騰々」を「のろくて寛^{ひろ}やか」と訳したのでは語呂も悪く長すぎまするので、筆者は簡単に「ゆったり」としておく。「ゆったり」ならば「とらわれのない自在さ」を根底に持った「のろさ（「閑」）」と「寛やかさ」を共に表現しうるし、良寛禪師の人柄にもびったりと合う語彙だからである。従来のは、真意とは正反対であったり、奇を衒いすぎているように思われるのだ。ここで「騰々任天真」を訳すと

不生無相という自己の内なる仏に任せてゆ、つたりとしている

となる。生来「閑」であると同時に「寛」でもある人物が、更に自己の内なる仏に任せた時おのずから生まれる「安定した心」（「大安心^{だいあんじん}」）が、この時自証されているのである。この大安心があれば、無一物の日々ではあっても、不安や不満はない。次の「囊中三升米 灯辺一束薪」では、貧のイメージではなく、むしろ「足るを知る」や「無一物」「無尽蔵」のイメージが感じ取れる。そして続く「誰問迷悟跡」は、大安心に住する者にとって迷いや悟りの痕跡を詮策することが不要になってしまったことを意味している。「迷悟の跡」を問うたりするのは、大安心を得ていない時点の詮策であろう。試行錯誤の時点の詮策であろう。次の「何知名利塵」の意味は言うまでもない。名譽欲や利益などには一切頓着しないということである。では続く「夜雨草庵裡 双脚等閒伸」はどういう意味なのか。前半は明々白白で疑問の余地はない。問題は後半である。とりわけ「等閒」に鍵があろう。

既に引用したように、従来の「等閒」に対する訳は「所在なく」「のんびりと」「気まま気ずいに」「なおざりに」

「深く心をつけずに」「心のどかに」などであった。そしてこれらのうち、「所在なく」は「することもなく退屈に」という意味で、どこか怠惰な様子をイメージさせるし、他の訳も大同小異の意味であると言える。天真仏に我が身を任せ、大安心を得たが故に、迷悟の跡を問う必要もなく、名利を求める心も無い者が、やゝ怠惰に両脚をさしのべているということは考えられるだろうか。普通、人はそうは思わない。従来 of 訳だと、詩の中に矛盾が出てしまうのである。「任天真」という高い格調が、終句に至って突然怠惰で貧相なイメージへと変わってしまうのである。「等閑」と「等閑」が混線しているのではないのか。そういう思いにかられて筆者は『大漢和辞典』を繙いた。

① 「等閑」の意味として、「物事に意を留めないでなおざりなこと。成るが儘にまかせる。」と書かれている。

② 次に、「等閑」の意味として次の三つが記されている。

(イ) 離れてあはひを生ずること。疎くなること

(ロ) なおざり。Ⅱ等閑

(ハ) 一般。同じ。同様。

つまり、「等閑」には、(ロ)のように「等閑」と同じ意味もあることになる。そして、先人の方々は全員がその解釈を採られたことになる。同じ解釈をしながら、少しずつ表現が違っていただけだったことになる。しかし、「等閑」には「等閑」が持たない意味もあって、(イ)と(ハ)がそれに当る。そして、ここでは(イ)と(ハ)が共に該当するのではないか。(イ)の「あはひ」は旧仮名遣いであって、現代仮名遣いなら「あわい」となる。意味を『広辞苑』で調べると

① 物と物、時と時の間。あいだ。ま。すぎま。

② つりあつた間柄。交際。

③ おり。とき。

の三つがある。このうち①と②が該当し、先のいも加わって、「同様に」や「並べて」の意味ではないのか。（言っておくたが、「閑」と「間」は同じ意味である。）つまり「等閑」は「同じように並べて」という意味ではないのか。（以後「並べて」と略す。）先人の方々は、「等閑」を「等閑」と同じだと解釈し、良寛禅師のやゝ怠惰な心理状態を表わす句と解釈されたので、「所在なく」や「なおざりに」等のような訳をするか、あるいはせいぜい「のんびりと」「心のどかに」のように、やわらかに訳さざるを得なかったのである。だが筆者の場合は、「両脚を並べて」というように物理的な姿態を表わすと解釈するのである。従って、この句に禅師の心理描写は一つもないとする解釈である。そして、この句に酷似した「時伸双脚臥」という句を、「終日乞食罷」で始まる禅師の詩の中で見出すことができるが、その句でも物理的な姿態だけで心理描写は一つもない。「時に双脚を伸ばして臥す」という、ありのままの姿をそのまま描写しただけの句である。その姿態が禅師の奥深い精神と関わりを持つことは予感されはするが、表面の心理とは関わりが無いのである。

ここで筆者の脳裏に浮かぶのは、慧能大鑑禅師が『六祖大師法宝壇經』の「般若第二」で詠まれた「無相頌」の中の「長伸両脚臥」という句である。長くなるが全部を引用し、訳もつけてみる。

説通及心通 説通及び心通、

如日処虚空 日の虚空に処するが如し。

唯伝見性法 唯^{ただ} 見性の法を伝えて

出世破邪宗 出世して邪宗を破る。

法即無頓漸 法は即ち頓漸無し

迷悟有遲疾 迷悟に遅疾有り。

只此見性門 只^{ただ} 此の見性の門、

愚人不可悉 愚人悉むべからず。

説即雖万般 説は即ち万般なりと雖も、

合理還帰一 理に合して還つて一に帰す。

煩惱闇宅中 煩惱暗宅の中^{うち}

常須生慧日 常に須らく慧日を生ずべし。

邪来煩惱至 邪来^{きた}れば煩惱至り、

正来煩惱除 正来れば煩惱除く。

邪正俱不用 邪正俱^{とも}に用いざれば、

清淨至無余 清淨にして無余に至る。

菩提本自性 菩提は本^{もと} 自性、

起心即是妄 心を起せば即ち是れ妄。

淨心在妄中 淨心妄中に在り、

但正無三障 但だ 正なれば三障無し。
世人若修道 世人若し道を修せば、
一切尽不妨 一切尽く妨げず。
常自見己過 常に自ら己が過ちを見れば、
与道即相当 道と即ち相当せん。
色類自有道 色類 自ら道有り、
各不相煩惱 各 おのおの 相い煩惱せず。
離道別覓道 道を離れて別に道を覓めば、
終身不見道 身の終るまで道を見ず。
波波度一生 波波として一生を度らば、
到頭還自懊 到頭に還だ自ら懊まん。
欲得見真道 真道を見ることが得んと欲せば、
行正即是道 行正しき 即ち是れ道。
自若無道心 自ら若し道心無ければ、
闍行不見道 闍に行いて道を見ず。
若真修道人 若し真の修道の人ならば、
不見世間過 世間の過を見ず。

若見他人非 若し他人の非を見ば、

自非卻是左 自らの非却みずかつて是れ左す（増長する）。

他非我不非 他の非は我に非ならず。

我非自有過 我が非は自ら過有おのずかり。

但自卻非心 但ただ自ら非心しりぞを却けて

打除煩惱破 煩惱を打除やぶし破る。

憎愛不関心 憎愛 心に関せざれば

長伸兩脚臥 長く兩脚を伸べて臥す。

欲擬化他人 他人を化することを擬ぎせんと欲せば

自須有方便 自ら須おのずからく方便有るべし。

勿令彼有疑 彼をして疑い有しら令むること勿れ

即是自性現 即ち是れ自性現ず。

仏法在世間 仏法は世間に在り

不離世間覺 世間を離れて覺するに非ず。

離世覺菩提 世を離れて菩提もとを覺もとむれば

恰如求兔角 恰あたかも兔角を求むるが如し。

正見名出世 正見を出世なづと名く

邪見は世間　邪見は是れ世間。

邪正尽打卻　邪正ことごと尽く打却すれば

菩提性宛然　菩提の性宛然たり。

此頌是頓教　此の頌は是れ頓教

亦名大法船　亦また大法の船ちうと名く。

迷聞経累劫　迷うて聞かば累劫へを経

悟則利那間　悟るときんば利那の間。

釈尊の御説法かなに適あたつた説法や、釈尊の御心みこころに適あたつた説法というものは、清浄せいじやうな空そらにかかる太陽のようなものである。禪は何を伝えるかといえ、見性の法を伝え、世俗の世界にやって来て邪宗を論破していくことである。仏法には頓教・漸教の区別はなく、ただ悟りに速い遅いの違いがあるだけである。だが、愚人ではこの見性の門は入りにくい。仏説には八万四千もの教えはあるが、真理まことに還かえればただ一つしかない。（その一つとは、見性である。）それは、暗い煩惱という部屋の中で、仏性という太陽を輝かすことなのである。邪念が生ずれば煩惱となり、正念が生ずれば煩惱は消えるのである。邪念だけではなく、（それと対立する程度の、低次元の）正念も生じなければ、人は清浄となり無余涅槃という悟境に達することが出来る。人間の自性は元來悟っているのであるが、そこへ分別心を起こすことを妄念という。だが、その妄念の奥には清浄心がある。それを知って本物の正念となれば三つの障り（煩惱障、業障、報障）も消えていく。もし世人がこの自性清浄心を知る見性を修行によつて得たならば、妨げとなるものは一切消えていく。常に自分の妄念（二過ふたが）を觀察して是正していくならば、

それが仏道というものである。一切衆生（Ⅱ色類）は、本来仏性が備わっているからこそ仏道を歩むことが出来る。そうすればお互を妨げ悩ますことはなくなるのである。自分の中に備わっている道を離れ、他のところで道を求めていたら、一生かかっても道を見出すことは出来ない。あちらこちらへとふらふら渡り歩いていれば、結局くたびれるだけである。真実の道に出合いたいのなら、正しい行をおこなうことである。（正しい行とは、無念無相となって執着心を放つことである。）もし自分の中に道心を見い出ることが出来なければ、闇の中を歩いていて道が見えないのと同様に、何一つ得ることがないであらう。真の修行をする人であれば、世間の人の欠点をあらさがししたりはしない。もし他人の欠点をあらさがししていれば、自分の欠点をふやすだけである。他人の欠点は自分には関係ないではないか。一方、自分の欠点は自分の修行・成長にとって障りとなる。ただし、自分でその欠点を却（しりぞ）けて是正すれば、煩惱を打ち破ることが出来る。憎愛の心をおこさなければ、両脚を長長と伸ばして臥すことが出来る。他人を救ってやりたいと欲するのであれば、当然それなりの方便を持たなければならぬ。相手に疑心暗鬼の妄念や雑念を起こさせてはならない。そうすれば相手には本来の性（Ⅱ仏性）が現われてくるのである。仏法というものは社会生活の中にこそ在るのであるから、社会生活の中においてこそ覚るべきものであって、そこを離れて覚るべきものではない。社会生活を離れて悟りを求めるとすれば、それは兎に角を求めるにひとしく愚かである。「出世間」とは、正見を得ることなのである。一方、「世間」とは、邪見に生ずることを意味する。従って、「世間」も「出世間」も、心以外のところにあるのではなく、心の内にあるのである。自分の心に在って対立している正見と邪見の二つをことごとく打ち破った時、悟りの世界がそっくりそのまま現われてくる。邪見のみならず正見をも打破しなければならないということは、正見に偏するのではなく、

無心にならなければならないということである。これを為し得たなら、もと頼に仏になれるのであり、従ってこの頌をとんきょう頼教という。大法の船と言っても良い。この教えが分からぬ者は幾百億年経っても悟れないが、分かる者なら一瞬にして悟り仏となることが出来るのだ。

右の「無相頌」にある「長伸両脚臥」と良寛禅師の「双脚等閒伸」の類似は、従来も指摘されたことがある（竹村牧男氏著『良寛の詩と道元禅』）ように一目瞭然である。禅師は慧能大鑑禅師の『六祖大師法宝檀経』に出てくる句を、しばしば自作の詩に使用しておられることからして、この場合の類似も偶然ではなく、影響関係があったことは間違いないと思われる。恐らく禅師は、「無相頌」の真意を熟知した上で、類似した「双脚等閒伸」を使用したのであったであろう。それならば、「無相頌」の「長伸両脚臥」の意味を知ることによって、「双脚等閒伸」を解く糸口とすることが出来るよう。

「無相頌」の「長伸両脚臥」は、心理描写を全く含まず、両脚を並べて長く伸ばしている姿勢だけを示している。所在ない感じではなく、ゆったりとした感じの伸し方である。この句の前後の意味は、「真の修行をし、他人のあやまちを責めず、ただ自分のあやまちを責め、煩惱を打ち破り、憎愛を離れて生きるならば、大安心の境地に至ることが出来る。そこに至れば、おのずからへ両脚を長く伸して臥す」というゆったりとした姿をとることが出来るようになる。」というものである。そこには心理描写は全くなく、むしろ両脚の物理的姿勢を表わしながら精神の高さや安心の大きさが象徴されているのである。さて良寛禅師が「双脚等閒伸」と詠まれた時、同じように「双脚を並べて伸す」という姿勢を表現しようとしておられたのではあるまいか。つまり「等閒」は、従来の訳のような、やゝ怠惰と

もいえる心理状態を表わすのでなく、「並べて」という物理的な姿態を表現する意味として用いられているのではないのか。ここで「双脚等閒伸」を訳すと

(天真に任せ、大安心のうちに) 両脚を並べて伸ばしている

となる。この時の禪師は、先の「無相頌」と同様に、正見と邪見の両方を超えている。「誰か問わん迷悟の跡」は、まさに「無相頌」の「邪、正、尽く打却すれば、菩提の性宛然たり」と同じ境地を詠んだ句であるからである。邪見はもとよりのこと、邪見と対立関係にあるような程度の正見もまた打却しなければならないのである。それには無心(＝無念)とならなければならない。夜、草庵で両脚を並べて伸ばす禪師は、「所在ない」心境ではなく、むしろ全く逆の「無心」の境地なのである。天真に任せて、迷と悟の両方を超えた「無心」の境地にいるからこそ、無一物でありながら安心裡に、ゆったりと(＝騰々と)して、両脚を並べて伸ばしている。これを自証しつつ、かつ享受もしていることを「双脚等閒伸」は示しているのである。

この時、禪師は「無作三昧」に入っていると言える。同じく禪師の作である「我曾学静慮」で始まる詩の中で、「坐禅の修行によって安らかな境地に至ることもよいが、無作の境地に達して永久に失うことのない方がずっと優れているのだ」と詠まれている、あの「無作三昧」に入っているのだと筆者は解釈する。

慧能大鑑禪師の禅風は、「無念を以て宗と為し、無相を以て体と為す」ということにある。また、菩提達磨から続く「直指人心、見性成佛」の伝統を踏まえているので、「見性」を最重視し、あとは坐禅も戒律も読経も不要だという、極端とも言える発想をしておられるのである。坐禅も不要であるとする慧能大鑑禪師にとって、「長伸両脚臥」は坐

禪をも超えた姿態であつたであらう。それは無念無相に入っている姿態であり、それ故に人を化他（＝感化）する力を持つていたのである。そして、それと全く同様に、草庵に両脚を並べて伸ばしている良寛禪師は、無念無想という「無作三昧」に入っていると言ふことが出来る。坐禪という特別の相はとらず（＝無相）、無心（＝無念）のうちに「無作三昧」に入っているのである。この詩の真価は、両脚を並べて伸ばしている禪師が、そのまま無念無相の「無作三昧」に入っていて、その故に読者を化他（＝感化）することに通じていくことにある。つまりこれは、結果的には弘法の姿なのである。何故か。

先の「無相頌」には「他人を化することを擬せんと欲せば、自ら須らく方便有るべし」とあつた。人を感化したければ、それなりの方便を持たなければならないというのである。そして相手に、妄念・雑念など疑いの心を起こさせなくてはならないとも書かれていた。それが出来れば、相手に「自性（＝仏性）が現われる」というのである。そして「長伸両脚臥」の姿態は、人に自性の心を引きおこす縁となるほどすぐれたものとして表現されているのである。それと全く同様に、良寛詩の姿態も、結果的にはまさに我々をそのような高い地点へいざなう縁となっていると見ることが出来る。禪師にその意識があつたかどうかは知るよしもないが、「無相頌」の「長伸両脚臥」という句と類似した「双脚等閒伸」はそれを連想させるのである。

だが残念ながら、良寛詩の「双脚等閒伸」に憧憬を抱く日本人のうち、そこに「別荘所有への憧憬」とたいして違わない次元の「閑居の隠棲」や「高貴な清貧」のイメージしか感じとっていなかった人が圧倒的に多かったのではあるまいか。従来のはそのようなイメージしか浮かんでこないものである。それは、この句が正しく理解されていなかったところから生まれた誤る憧憬なのではあるまいか。では遅くなったが、この詩に対する筆者の口語訳を試

みてみる。

在家の世界においてであれ、出家の世界においてであれ、栄達を求めるなどということはうとましく、自身の内なる不生無相の仏に任せて（安心裡に）ゆったりと過ごしている。頭陀袋には米が三升。灯辺には薪が一束。（無一物だが無尽蔵と同じで、知足の日々である。）悟りだの、迷いだの、という痕跡の詮索などは必要なく、名譽だの、利益だの、という塵芥も自分には関わりが無い。雨の降る夜、庵の中で、両脚を並べて（ゆったりと）伸ばしている。

訳した挙句に知ったことは、「双脚等閑伸」だけは到底訳し尽くせないということである。後ろに長長と書けば、訳ではなく解説になってしまう。かと言って、何も書かなければ、所在ない老人の姿と区別がつきにくい。ここは、訳とは別に、長い解説で補う以外に方法はない。これが「無相頌」の句「長伸両脚臥」を踏まえていると解釈する者には無限の奥行きのある詩と感じられ、逆にそれを汲み取らない者には、せいぜい、庵で暮らす気楽な閑居人の魅力として映るにとどまるであろう。最後になったが、この詩とやゝ類似した一面を持つ寒山詩を掲げてみる。

余家有一窟 余が家に一窟有り

窟中無一物 窟中に一物無し

浄潔空堂堂 浄潔にして空しきこと堂堂

光華明日日 光華 明るきこと日日じつじつ

蔬食養微軀 蔬食もて微軀を養い

布裘遮幻質 布裘もて幻質を遮おほう

任你千聖現 任你なによ千聖の現わるるも

我有天真仏 我れに天真の仏有り

私の家には一つの洞窟があつて、中には物一つない。清らかで、がらんとして、堂々たる感じである。光がいっぱいに満ち、その明るさは日がかがやいているかのようなのである。野菜の食事で小さな体を養い、布裘の衣服で幻の体をつつんでいる。だが、たとい千人の聖人が現われようと、私には天真の仏があるのだ。

「余家わがや」は肉体であり、「窟」は心である。その心は清らかで、がらんとしていて物一つなく、光が満ち満ちているという。ささやかな野菜の食事をし、体には質素な衣服をまとっている私だが、「不生無相の仏」（『天真仏』）がおわすのだ。たとい千人の聖人が目の前に来ようと、私にはかなうまい。……このような意味である。肉体と心を同時にうたい、肉体という外観は、素衣素食のため見映みはえはしないが、心には天真仏がおわすのだ、という自負心もしくは自己確信はたしかに美事である。窟中の描写も美しく、第三句と第四句の語彙がそれを助長している。心という洞窟におわす天真仏に、一点集中的にスポットを当てたことも、その自己確信をアピールするのに効果的である。しかし気になるのは、目前に現われるであろう千人の聖人も、聖人であるからには、自身の中に天真仏がおわすこと

を自覚しているのではあるまいか、という点である。比較は聖人と仏の間ではなく、聖人と寒山子の間でなされているのである。寒山子に天真仏がおわすように、聖人にも天真仏はおわし、しかも聖人達はそれを自覚しているであろうという点である。聖人を相手に自分の天真仏を誇るのどこかおかしい。この詩を読むたびに気になるのはその事である。比較の仕方にピントのずれがないとはいえない。

それとも、寒山詩の天真仏は、柳田聖山氏が『沙門良寛』（135ページ）で述べておられるように、「通りいっぺんの仏じゃなくて、酸いも甘いもかみわけた、煩惱仏」なのだろうか。大朝時代に中国で生まれたという『究竟大悲経』という經典に出てくる仏様で、「千人の聖者もお手あげの、シンの通った仏さまです。若いひ弱な良寛が、一挙にたくましくなる、内心の秘密を握っています。」と柳田氏が言われるような特殊の仏様なのだろうか。柳田氏が寒山詩の「天真仏」をそんな仏様だと断定された根拠は何だろうか。入矢義高氏の『寒山』（岩波書店）の、この「天真仏」に対する注には、『究竟大悲経』は出てこず、『証道歌』の「無明の実性は即ち仏性、幻化の空身は即ち法身。法身を覚し了らば一物無し、本源の自性 天真の仏」という文や、『宗鏡録』卷十八の「若し此の心を了らば、即ち是れ天真の作なり」という文が引用されている。そして、「本来、人人に生得の仏（仏性）をいう。」とも書かれている。従って、禅門で用いるオーソドックスな意味として用いられている、とする解釈に立っておられるのであり、それなら良寛詩の「天真」と同じ仏だということになる。それに、仏教の仏様でシンの通らない仏様は一人もおられないのだ。酸いも甘いもかみわけることの出来ない、通りいっぺんの仏なぞ、一人もおられないのだ。柳田氏の説とはちがって、やはり寒山子は「天真仏」という時、禅門でいう「不生無相の本体」や「本源の自性」を意図していたのだと筆者は思う。従って筆者は次のように問いかけたい。

寒山子よ、あなたは千人の聖人を向うにまわして自己の内なる天真仏を誇るよりは、自身の天真仏を自覚しない千人の聖人ならざる人々に、その天真仏の功德・福德を与える努力をなさった方がもっと良かったのではありますまいか。

一方、良寛禪師の場合をみれば、「任天真」を誇ることはなく、ただゆったりと双脚を並べて伸ばしているだけである。そのため「ほんやり」していると誤解され、「所在ない」のだと勘違いもされはした。だが実は、その「双脚等閒伸」は、「任天真」からくる大安心からおのずから生まれた姿態であつた。しかも、「他の人を化他（＝感化）するためにはおのずから持たなければならぬ方便——周囲の人々が疑いを持たないようになれば仏性という自性が生まれるようになる」と言われた方便」としての姿態でもあるのである。つまり、「無相頌」の「欲擬化他人 自須有方便 勿令彼有疑 即是自性現」を踏まえた上での「双脚等閒伸」であつたのである。この寒山詩は隠者次元止まりの詩であり、他方の良寛詩は出家者の詩なのである。前者は、聖人との比較における自己確信にただ終始しているが、後者は化他へと通じているのである。前者は、詩としての面白さは持ちつつも、後者が内蔵する同事行や化他行へと通ずる無限の奥行きに欠けている。自己に内在する天真仏を誇る自己確信は美事だが、天真仏としての自らなる作用が始動してはいないのである。

以上、寒山詩と比較したのは、寒山詩に見られる「我れに天真の仏あり」の強い自己確信が良寛禪師からは感じられない、という指摘がかつてなされたことがあつたからである。比較するに際して、この良寛詩を選んだのは、両詩に「天真（仏）」が出てくることが、比較の土台をそろえる点で好条件であると判断したからである。

参考文献

- 渡辺秀英『良寛詩集』（木耳社、昭和五十四年三月三十一日増訂 第二刷発行）
- 入矢義高『日本の禅語録二十良寛』（講談社、昭和五十六年四月三十日 第四刷発行）
- 東郷豊治『全釈良寛詩集』（創元社、昭和四十三年七月十五日 六版発行）
- 中村宗一『良寛の偈と正法眼蔵』（誠信書房、昭和五十九年十月二十日 第一刷発行）
- 須佐晋長『良寛詩註解』（古今書院、昭和三十六年二月十五日発行）
- 大島花東・原田勘平『良寛詩集』（岩波書店、昭和十七年八月三十日 第十一刷発行）
- 唐木順三『良寛』（筑摩書房、昭和四十六年一月二十五日第一刷発行）
- 『六祖大師法宝壇經全』（京都 貝葉書院、発行日記載なし）
- 山田無文『六祖壇經講話上』（春秋社、一九八三年十月三十一日第一刷発行）
- 秋月龍珉『禅門の異流』（筑摩書房、昭和四十二年七月十四日初版 第一刷発行）
- 『寒山詩（禅の語録13）』（筑摩書房、昭和四十五年十一月十五日 初版第一刷発行）
- 増谷文雄『現代語訳正法眼蔵第八卷（角川書店、昭和五十六年四月三十日三版発行）
- 竹村牧男『良寛の詩と道元禅』（大蔵出版、昭和五十三年十二月二十五日初版発行）
- 入矢義高『寒山』（岩波書店昭和三十三年四月二十一日 第一刷発行）
- 柳田聖山『沙門良寛』（人文書院一九八九年五月十五日 初版第二刷発行）